
*Gnose et manichéisme***Gnose et manichéisme**

Conférences de l'année 2014-2015

Jean-Daniel Dubois

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/asr/1448>

DOI : 10.4000/asr.1448

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 171-182

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Daniel Dubois, « Gnose et manichéisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 18 juillet 2016, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1448> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1448>

Tous droits réservés : EPHE

I. Les gnostiques basilidiens et la documentation gnostique copte de Nag Hammadi

On considère souvent les divers témoignages sur la gnose basilidienne comme inconciliables entre eux. Or, la recherche sur les gnostiques basilidiens a fait un grand pas grâce à la monographie de W. Löhr, *Basilides und seine Schule* (Wiss. Unters. z. NT, 83), Tübingen 1996. Celle-ci examine, d'une part, les rares sources directes de Basilide et des basilidiens, surtout dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie (à côté d'un extrait du valentinien Théodote, 28 ; deux fragments d'Origène et une longue citation des *Acta Archelai*). W. Löhr envisage, d'autre part, les témoignages sur les basilidiens, y compris celui du *Témoignage Véritable* (Nag Hammadi, Codex IX, 3) et les deux notices hérésiologiques d'Irénée (*Contre les hérésies* I, 24, 3-7 et ses reprises ultérieures) et de l'*Elenchos* attribué à Hippolyte (VII, 20-27 ; X, 14)¹. Mais l'apport des textes coptes de Nag Hammadi pour la compréhension de la gnose basilidienne n'est que rarement évoqué. Le semestre a donc porté sur l'apport de deux traités du Codex VII, très proches l'un de l'autre, le *Deuxième Traité du Grand Seth* (p. 49-70, dorénavant *GrSt*) et l'*Apocalypse de Pierre* (p. 70-84, dorénavant *ApocPi*), parce que l'identité basilidienne de ces ouvrages n'est pas encore admise par tous les chercheurs. Il nous semble que dorénavant l'étude des fragments conservés de Basilide avec les notices hérésiologiques et les deux textes de Nag Hammadi doit être exécutée conjointement pour reconnaître une certaine cohérence à la théologie basilidienne. Après une présentation du système de la gnose basilidienne, à partir de la contribution de B. A. Pearson, « Basilides the Gnostic » (*A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, dir. A. Marjanen et P. Luomanen, Leyde-Boston 2008, p. 1-31), nous avons abordé le récit de la crucifixion de Jésus selon ces deux textes coptes (*GrSt* 55, 9 à 57, 2, et *ApocPi* 81, 3 à 83, 15) et par rapport au témoignage d'Irénée (*Contre les hérésies*, I, 24, 4). Il ressort de cette comparaison que les deux textes coptes (et leurs originaux grecs perdus) n'ont pas présenté la crucifixion de Simon de Cyrène qui a porté la croix de Jésus, à la place de celle de Jésus comme Irénée le rapporte. Il faut donc décentrer le regard sur les basilidiens en ne prenant pas Irénée ou l'*Elenchos* pour seuls critères de jugement sur le contenu du système basilidien. Un examen attentif du passage d'Irénée peut expliquer la visée hérésiologique et docète qu'il donne de la christologie basilidienne.

1. Nous avons utilisé la thèse de doctorat EPHE de J.-C. MÉTROPE, « De la Métaphysique et de ses Images, Basilide et les basilidiens », sous la dir. de Alain Le Boulluec, Paris, 2002, qui rend compte de cette notice.

À partir de là, nous avons entamé la lecture du *GrSt* pour repérer au passage des traces de thèmes basilidiens. Basilide est l'un des premiers penseurs chrétiens d'Alexandrie, à côté du gnostique Valentin. Il y a enseigné dans le deuxième quart du deuxième siècle de notre ère. Précurseur de Clément d'Alexandrie et d'Origène, il est surtout connu pour son œuvre exégétique et ses réflexions éthiques. Il est difficile de faire du *GrSt* une œuvre de Basilide lui-même, mais l'attribution du *GrSt* à la gnose basilidienne est plus que vraisemblable. La lecture suivie du traité copte nous a permis d'analyser l'interprétation proposée par l'édition et le commentaire de Louis Painchaud (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi [= BCNH], Textes, 6), Québec 1982, et par les révisions que celui-ci a données dans sa traduction annotée de la Pléiade (*Écrits gnostiques*, Paris 2007, p. 1107-1116).

Dès la première page du *GrSt*, on observe une triade (Père, Mère, Fils) analogue à celle que l'on rencontre dans divers textes gnostiques : la Grandeur parfaite, la Mère et le Sauveur parfait en tant que Parole (p. 49, 10-17). Même si la « Grandeur » n'est pas un trait spécifiquement basilidien, c'est un thème dans le commentaire que donne Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 36-38, de la formule de Pv 1, 7 « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse ». Clément critique les basilidiens parce qu'ils comprennent la crainte de Dieu comme une émotion de Dieu lui-même, une stupeur. Selon la notice de l'*Elenchos* (VII, 26, 1-4), on voit que les basilidiens attribuent de même une certaine ignorance au Dieu biblique (« l'Archonte », II, 36, 1) ; ce Dieu n'est pas pour eux le Dieu transcendant ou « le Très Grand Dieu qu'ils célèbrent eux-mêmes » (II, 37, 5). Selon les basilidiens, l'Archonte doit être « évangélisé par audition et vision à la fois » (II, 36, 1). Or, l'*ApocPi* délivre son message par une suite d'auditions et de visions. Dans le *GrSt* la Parole demeure avec la Grandeur entière de l'Esprit, et le Sauveur proclame une parole pour la gloire du Père. Selon l'*Elenchos* VII, 26, 1-6, la proclamation de l'évangile commence par le Fils à partir du domaine de l'Esprit jusqu'à l'Archonte, puis progressivement en descendant à travers l'ensemble des 365 cieux jusqu'au domaine de l'informe, soit le monde d'ici-bas.

Cette proclamation implique une certaine compréhension d'un baptême spirituel (p. 49, 29-35) qui est anti-paulinienne puisque « C'est un esclavage de dire que nous mourrons avec le Christ Pensée incorruptible et immaculée » (p. 49, 25-28). En effet, la christologie basilidienne est une christologie pneumatique où le Christ est l'Intellect du Père inengendré (Irénée, I, 24, 4) ; et c'est « un esclavage de confesser le crucifié » (I, 24, 4). Dans le *GrSt*, c'est un esclavage de dire qu'on peut mourir avec le Christ : l'auteur du *GrSt*, comme celui de l'*ApocPi*, se bat contre la conception paulinienne du baptême selon Rm 6, 5-8 (mourir avec le Christ et en Christ), déjà annoncée par une référence à ceux qui sont « co-implantés » ou unis à l'Esprit (p. 49, 19). Dans un autre passage critique de Clément d'Alexandrie (*Strom.* II, 10-11), on voit que le baptême basilidien implique une certaine idée de la foi et de l'élection, car Clément reproche à tort aux basilidiens de ne pas valoriser la foi libre et volontaire et de ce fait de vider de leur sens repentance et baptême.

De la christologie basilidienne découle une compréhension de l'incarnation très différente de la perspective docète d'Irénée à ce sujet. Le *GrSt* présente une relecture de la vie de Jésus à partir des récits de la création du monde avec les archontes. L'irruption de Jésus sur terre, sa vie publique et les réactions qu'il provoque chez les prêtres et les pharisiens sont interprétées en parallèle à l'apparition de l'Homme céleste et aux réactions du conseil des archontes. À la p. 51, 10-20, le *GrSt* utilise un mythe de Sophia où celle-ci prépare des « maisons » destinées à recevoir « la Parole salvifique de l'Unité indicible et de la Grandeur de l'Église ». L'incarnation de la Parole est alors décrite à partir de la parabole sur l'homme fort de Mc 3, 27 : « J'ai visité une maison corporelle (*SÔMATIKON*), j'ai expulsé celui qui l'habitait d'abord et Moi, je suis entré. Et la multitude des archontes fut troublée, et toute la matière des archontes, ainsi que les puissances nées de la terre, se mettaient à trembler en voyant l'apparence composite de l'image : c'est Moi qui étais en elle et je ne ressemblais pas à celui qui <y> était d'abord. En effet, celui-là était un homme de ce monde. Quant à Moi qui suis au-dessus des cieux, je n'ai certes pas refusé d'être même le Christ pour eux, mais je ne me suis pas manifesté à eux dans l'Amour qui émanait de Moi » (p. 51, 20 – 52, 7). La christologie basilidienne implique une différenciation entre le Christ céleste et le corps revêtu par la Parole. Le Sauveur se manifeste sous une apparence trompeuse, car il voile la réalité autant qu'il la dévoile. Il entre dans une « maison corporelle », et chasse « l'homme de ce monde ». Dans son corps, le Sauveur ne ressemble pas à un homme terrestre, car il est au-dessus des cieux, et pour autant il ne refuse pas d'être le Christ pour les hommes de ce monde. On peut comprendre la perspective basilidienne à partir de Clément d'Alexandrie et l'*Elenchos* sur les basilidiens ; Clément d'Alexandrie décrit les passions dans l'éthique basilidienne comme des « éléments adventices » de l'âme (*Strom.* II, 112-114) pour montrer que les basilidiens suivent une théologie déterministe niant le libre-arbitre. En même temps, l'*Elenchos* explicite la christologie basilidienne comme celle d'un Sauveur qui descend des cieux jusqu'à « filtrer » la nature humaine pour en extraire tous les éléments passionnels, afin de rendre les hommes dignes de remonter vers les lieux célestes (VII, 26, 1-8 et 27, 7-12). On ne peut donc pas prendre la christologie basilidienne pour docète, car l'incarnation véritable du Sauveur doit précisément permettre le salut de l'homme terrestre et charnel.

L'enjeu de cette compréhension de l'Incarnation se manifeste particulièrement dans l'exégèse de la crucifixion de Jésus (*GrSt* p. 54-56). Si le Dieu biblique, le cosmocrator, prétend qu'il n'y a pas d'autre dieu en dehors de lui (*GrSt* p. 53, 28-31 en référence à Is 45, 5), le Sauveur basilidien rit joyeusement du cosmocrator en ayant sondé sa vanité. « Et lui reprenait de plus belle : Qui est l'Homme ? Aussi, toute l'armée de ses anges, qui avait vu Adam et sa maison, se moquait de sa petitesse et ainsi, leur pensée fut détournée de la Grandeur des cieux qui est l'Homme véritable, celui dont ils ont vu le Nom habiter dans une maison de petitesse. S'ils sont petits et sans intelligence, c'est dans la vanité de leur pensée » (p. 53, 34 – 54, 12). La question du Dieu créateur « Qui est l'Homme ? » reprend une phrase d'un psaume (Ps 8, 5 LXX) et fait allusion au « Voici l'Homme » de Pilate (Jn 19, 5). Pour les basilidiens, ceux qui se moquent de la petitesse de la

maison corporelle d'Adam, ou du Sauveur, se moquent comme les archontes ou les soldats à la Passion. L'auteur du *GrSt*, comme celui de l'*ApocPi*, attaque ceux qui prêchent un Sauveur mort sur la croix sans reconnaître sa divinité et sa Grandeur. La crucifixion est le lieu de l'anéantissement des archontes, et de ceux qui ont une christologie paulinienne fondé sur le seul Christ crucifié (1 Co 2). La polémique ecclésiastique du *GrSt* et de l'*ApocPi* vise une communauté ecclésiastique où la pratique du baptême est accompagnée de rites sévères de pénitence. Face à cela, la communauté basilidienne avec son baptême spirituel défend une conception d'une âme libre, car d'origine divine, qui se comporte noblement dans le monde (*GrSt* 57, 32-34). Contrairement à l'opinion de Clément d'Alexandrie qui voudrait y voir une perspective déterministe, les basilidiens assument pleinement l'Incarnation du Sauveur et une éthique digne de ce nom, avec un propos qui s'applique aussi à l'union de l'âme avec l'Intellect (*GrSt* p. 57, 27 – 58, 13 ; cf. *ApocPi* 75, 7 – 76,20).

Une confirmation du propos basilidien a encore été tentée sur les premières pages de l'*ApoPi*, en particulier avec l'épisode du reniement de Pierre (p. 71, 15 – 72, 4) interprété de manière positive, comme l'évoque aussi Irénée (I, 24, 4). Pour conclure le semestre, l'examen du passage du *Témoignage Véritable* (Codex IX, 3) qui mentionne Isidore, le fils de Basilide, et Basilide lui-même (p. 57, 6-7) a été élargi aux pages 55 à 58, car on peut se demander si la critique contre le baptême que l'on aperçoit dès la page 55 du texte copte ne porte pas sur les basilidiens plutôt que sur les valentiniens, comme on le croit habituellement. Ce texte copte montre que les discussions entre basilidiens, valentiniens, et leurs adversaires existent encore au IV^e s. (cf. Épiphanes, *Panarion* 24, 1).

Pour conclure, on peut constater que le *GrSt* et l'*ApocPi* partagent avec Irénée un récit de crucifixion où le Sauveur véritable n'est pas le crucifié, mais à la différence d'Irénée, les deux traités coptes n'évoquent pas la crucifixion de Simon de Cyrène. D'ailleurs on n'en trouve pas trace dans les fragments authentiques de Basilide ni dans la notice de l'*Elenchos*. Par ailleurs, le *GrSt* manifeste de nombreux points de convergence avec la notice de l'*Elenchos* sur les basilidiens, au sujet des trois filialités, des deux démiurges, de l'opposition entre âmes mortelle et immortelle, de la technique exégétique qui mêle récits primordiaux et drame de la Passion, et de l'importance de la Parole qui doit être proclamée. À propos de ce dernier thème, si l'on tient compte des documents coptes du Codex VII de Nag Hammadi, on peut mettre en question l'hypothèse de W. Löhr qui envisageait la rédaction de la notice de l'*Elenchos* en deux temps autour d'un thème A et d'un thème B. Grâce aux documents de Nag Hammadi, l'incohérence entre les diverses sources à examiner pour rendre compte des basilidiens est moins marquée que les chercheurs ne le supposent. Au contraire, prendre en considération les textes coptes comme documents basilidiens permet de rendre compte de la cohérence du système basilidien, au travers même de la diversité des témoignages.

II. Nouveaux documents manichéens récemment édités

Après un rappel des principaux résultats de la fouille manichéenne de Kellis dans l'oasis de Dakhlah, notamment avec le bilan de N. A. Pedersen (« Die Manichäer in ihrer Umwelt », dans C. Marksches, J. Van Oort, *Zugänge zur Gnosis*, Louvain 2013, p. 245-275), les deux tiers du second semestre ont porté sur les documents nouveaux publiés par I. Gardner, A. Alcock et W.-P. Funk, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, vol. 2 : P. Kellis VII (P. Kell. Copt. 57-131) (Dakhleh Oasis Project : Monograph, 16), Oxford 2014. Ce volume s'inscrit dans la ligne des découvertes de textes documentaires publiés par les mêmes auteurs dans la même collection en 1999. Dans ce nouveau volume, il s'agit d'une soixantaine de lettres de la maison n° 3, de cinq lettres de la maison n° 4, encore peu connue, et de quelques documents retrouvés dans l'enceinte du Temple égyptien de Kellis, incluant un ostracon écrit dans une forme très ancienne du copte (deuxième moitié du III^e siècle). Une partie de ces lettres personnelles de manichéens du IV^e siècle accompagnent des échanges de denrées entre l'oasis de Kellis et la vallée du Nil.

La lettre **P. Kellis Copt. 61** est écrite par « le Didascale et les frères qui sont avec lui » à Ploutogenios, Pebo et tous les leurs, « et² chacun par son nom ». Elle rappelle « la douceur de la filialité et la force de la foi » (l. 7-8) de ses destinataires ainsi que leur « bonne réputation » (l. 11). On remarque que le début de cette missive ressemble au style solennel des lettres de Mani. Étant donné le faible nombre de didascales dans l'ensemble de l'Église manichéenne (12, selon Augustin, *De haer.* 46, 16 ; cf. aussi *Conf.* V, 3 et 6), on peut penser qu'il s'agit ici d'une lettre importante, provenant du didascale responsable de toute l'Égypte, si ce n'est de tout le Moyen-Orient.

Le **P. Kellis Copt. 64** est signé de la main de Pamour (sans doute Pamour III, qui occupe la maison n° 3 vers 350-380, d'après la reconstitution généalogique de K. Worp, P. Kellis I, p. 51). Cette lettre est adressée de la vallée du Nil à Pšai, le frère de Pamour à Kellis, à propos d'affaires d'héritage (l. 7-18), d'objets envoyés (l. 26-28) et de l'échange d'une jeune fille car celle qui était au service de Pamour a été mariée (l. 31-33). On gagne à la comparer aux lettres P. Kellis Copt. 72 et P. Kellis Gr. 71, mais aussi au **P. Kellis Copt. 69** qui correspond à un reçu après héritage des deux frères Pamour et Pekoš (ou : Pekusis) où il est aussi question de l'échange d'une servante (l. 9-10).

La lettre **P. Kellis Copt. 66**, également de Pamour, est adressée à un autre de ses frères, Pekoš. Elle évoque des échanges de teintures et comporte un post-scriptum de la part de Maria qui annonce l'envoi de sept portions de poisson (lignes 44-45), peut-être en échange d'un autre poisson (l. 14 : [RA ?]ME correspondant à du tilapia).

La lettre **P. Kellis Copt. 65**, encore de Pamour, comporte comme les autres des salutations à divers membres de sa famille. À la ligne 23, il est question d'un anneau de métal qui sert au métier à tisser. Aux lignes 32-36, Pamour est

2. Nous proposons de lire à la différence de l'édition *princeps*, la correction insérée par le scribe au début de la ligne 5 : \ MN /, soit « et (chacun par son nom) » (cp. P. Kell. Copt. 11, 6 ; 12, 4-5 ; 15, 30 ; 17, 51-52 ; 19, 71 ; 20, 4 ; *passim*).

perplexe sur le prix de vente de jujubes, peut-être périmés. Aux lignes 26-27, Pamour demande l'envoi de graines de sésame pour HAM... À la différence de l'édition *princeps*, nous ne pensons pas qu'il s'agit ici d'un nom propre, mais de l'expression HAM NŠA[L], le dentiste (littéralement : l'ouvrier des dents). Grâce à Céline Richer, une fois encore, nous avons pu confirmer cette lecture, car l'huile de sésame est bien connue pour ses vertus curatives, antibactériennes et fongicides ; elle peut servir à la prévention de caries ou du déchaussement de dents.

Le **P. Kellis Copt. 82** provient de Philammon qui travaille avec un autre Pamour (l. 31-33), peut-être son neveu, dans la vallée du Nil. Philammon s'adresse à son frère Šai, à Kellis, pour regretter qu'un envoi d'habits tarde, malgré plusieurs demandes écrites (l. 20-24). Comme il a été trois mois malade (l. 14) et qu'il a eu de lourds frais médicaux (l. 24-26), Philammon tient à ce que Pšai règle les frais de ces habits pour qu'ils soient enfin envoyés, mais la lettre risque de traîner aussi car Philammon ne connaît pas encore celui qui la portera. On note que cette lettre comporte des traits grammaticaux remarquables relevés par W. P. Funk (l. 39-40 : MADJEF pour PADJEF, cf. p. 87 ; et une forme négative avec N... sans la particule AN que l'on attend ; cf. W.-P. Funk, « Negative N- Without AN as a Late Survival in Coptic Egyptian », *Journal of Coptic Studies* 16 [2014], p. 125-138, particulièrement p. 135). Dans ce dernier exemple, Philammon évoque la parole d'Apa Lysimaque : « Il a dit que nous ne devrions pas rester ici » ; une telle phrase souligne la situation difficile que les manichéens connaissent au milieu du IV^e siècle, quand ils craignent d'être persécutés.

La lettre **P. Kellis Copt. 83**, fragmentaire, est écrite sur une planche de bois par Théognoste, l'un des destinataires des lettres de Philammon (P. Kellis Copt. 80, 81, 82 et P. Kellis Gr. 67). C'est un membre bilingue (grec et copte) du cercle familial manichéen de Kellis, mais il écrit de la vallée du Nil quand le lieu où il se trouve est en émoi (fragment A, l. 7-8). De plus, dans le fragment B (l. 10-11), il avoue être très las de ne pas recevoir ce qu'il attendait, et ni même de réponse à sa demande (l. 13-14 : MNTREFOY[W]).

Dans la lettre **P. Kellis Copt. 84**, Théognoste écrit, de quelque part dans l'oasis, à son frère Pšai à Kellis. Il s'inquiète de la santé d'une malade à Kellis (l. 8-15), car il a besoin, sans doute pour son travail, de la présence d'Andreas pour quatre jours s'il n'est pas occupé, ou de Pšai lui-même (l. 17-20). Sinon, Théognoste se fera remplacer (l. 30-33) et fera le chemin à pied (l. 28 : EI[N]RET), pour les cinq jours qui le séparent de Kellis, afin de voir la personne malade.

Avec le **P. Kellis Copt. 73**, Pekoš s'adresse à Pšai, Théognoste et Andreas à Kellis à propos de l'entretien de deux jeunes filles qui ont perdu leur mère. Pekoš est prêt à en prendre l'une sous sa responsabilité (l. 11) : « Aux filles, il a dit : Je prendrai soin d'elle comme (si c'était ma propre) fille ». Mais il tient à obtenir l'accord de son père et de son frère, car c'est une décision difficile qui implique aussi un engagement vis-à-vis de la communauté ecclésiastique manichéenne. En effet, il est du ressort des catéchumènes de prendre soin de personnes en grand besoin ou de les « offrir à l'Église en raison de la justice » (cf. *Keph.* 80, p. 193, 5-8).

Le **P. Kellis Copt. 77** est aussi une lettre de Pekoš, à Aphroditè, adressée à Kapiton, vraisemblablement un beau-frère à Kellis, qui apparaît souvent dans des lettres grecques (P. Kellis Gr. 45; 47; 71; 76; 80, notamment pour des affaires d'argent) et coptes (par ex. P. Kellis Copt. 109; 65; 70; 72; 82; 116). Dans les salutations d'usage, on découvre que Pšai est panetier (PMAHG.G, à lire PMAHGWG, celui qui remplit les gâteaux). Dans le corps de la lettre, il est question à nouveau d'un échange de jeune fille (l. 13-16), mais aussi de commande d'une petite mesure (l. 17 : CBOK) de teinture (l. 17-19). La fin de la lettre cherche à régler d'autres affaires financières.

La lettre du **P. Kellis Copt. 78**, toujours du même Pekoš, est adressée à Horos, avec une salutation qui rappelle le style des lettres de Mani (l. 6-12). Comme d'habitude, il est question d'échanger des portions de poisson, de l'orge, des habits, des pelotes de laine (l. 45 : MALIMME est à prendre pour un équivalent de μαλλιον), et de la teinture. Au centre de la lettre, Pekoš se défend d'avoir été négligent pour l'achat de deux papyrus car ceux-ci sont chers (plus de 1 200 talents, l. 17-34); vu la somme impliquée, il voulait, avant de faire l'achat, être sûr de la valeur exacte de la monnaie.

Les documents issus de la maison n° 4 sont encore peu connus, même si Iain Gardner avait édité dans le premier volume des textes littéraires de Kellis un fragment de psaume manichéen, sur planche de bois, provenant de ce site (T. Kellis II, Copt. 7, dans *Kellis Literary Texts, I*, Oxford 1996, p. 50-54). La maison n° 4 est située à quelques centaines de mètres du complexe habituel des maisons n° 1-2-3 où l'on a découvert la plupart des documents de Kellis publiés jusqu'à présent. C'est dire l'importance de l'implantation de manichéens dans le village de Kellis. Le **P. Kellis Copt. 123**, en dialecte sahidique, à la différence des autres documents en lycopolitain, représente une reconnaissance de dette de la part de Louioros à Joseph fils de Besas, pour un *holokotinos* et des mesures d'huile. On remarquera la mention du père de l'auteur, Šoei *NTHANETA* (c'est-à-dire Šoei du « monastère », *HENETE*).

Le **P. Kellis Copt. 124**, également en dialecte sahidique, pourrait être une lettre chrétienne des prêtres Besas et Agathomeros à « notre père » Stephanos (P[EN] et non pas « son » P[EF]), et contresignée par Hor, sous-diacre. Cette lettre exprime une demande de visite « après ce qui est arrivé ». Le **P. Kellis Copt. 125**, sur une tablette de bois, consiste en une liste d'objets et de denrées ressemblant à un inventaire à la Prévert; : vêtements, petits ustensiles, tunique, chaussures, jujubes, raisins, olives, olives noires (?) séchées, figes séchées, dates, fromage, ces grands (?) de bronze, un couteau, ces (?) d'argent, le sésame, la petite caille, ces clés, le beurre, la teinture noire (l. 45 : MELA[NION]). Malheureusement, cette liste ne fournit pas de prix, de date ou de noms de personnes. Cet inventaire permet d'imaginer un pan des préoccupations quotidiennes des habitants de l'oasis de Kellis. Le **P. Kellis Copt. 126** est composé de quatre fragments préservant deux textes différents, l'un en latin, très mal conservé, n'est pas édité, et l'autre en copte représente une invocation dont l'ordre des fragments n'est pas garanti. Des phrases comme « Le Nom du Sauveur, que je l'invoque ô Seigneur mon Dieu... » et « Le Nom du Seigneur mon Dieu, que je vienne l'invoquer... », ainsi

qu'une référence possible à quelques mots du Ps 145, 4-5 (LXX) pourraient faire penser à un texte chrétien. Mais ce n'est qu'une hypothèse.

Pour compléter la présentation de ces nouveaux documents de Kellis, nous avons encore examiné les quelques documents coptes retrouvés dans un enclos domestique à l'extérieur du Temple de Tutu. Un ostracon, le **P. Kellis Copt. 129**, est daté de la deuxième moitié du III^e siècle à cause de son environnement archéologique, de sa décoration et du type de sa fabrication. Ce qui reste de cette lettre consiste essentiellement en salutations, mais l'objet principal de la missive a disparu dans une lacune. Le **P. Kellis Copt. 130** est aussi un ostracon mentionnant un accord sur la location d'un terrain. On ne peut presque rien dire du **P. Kellis Copt. 131** sur tablette de bois. Le **P. Kellis Copt. 127** en sahidique est aussi mal conservé, mais mentionne la demande de l'envoi « de l'*Apostolos* [...] et des petites [...] », donc de la collection des lettres de Paul et d'autres épîtres (?). Les éditeurs pensent à une lettre chrétienne à cause de la langue sahidique, comme pour le **P. Kellis Copt. 128**, qui évoque la lettre d'un évêque dans un conflit entre plusieurs personnes. Ces deux derniers documents pourraient aussi bien être d'origine manichéenne.

La fin du semestre a permis la présentation des plusieurs instruments de travail couvrant des langues diverses. Le volume de N. A. Pedersen et J. M. Larsen, *Manichaeen Texts in Syriac, First Editions, New Editions and Studies* (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Syriaca I), Turnhout 2013, reprend tout ce que l'on connaît de documents manichéens en syriaque. Il offre notamment une première édition des fragments manichéens de Berlin (P. 22364). Le commentaire substantiel qui les accompagne permet de comparer la terminologie manichéenne à d'autres textes comme ceux d'Ephrem ou Bardesane. Ces fragments pourraient être des traces du *Livre des Géants* en syriaque. Le volume magnifique comporte aussi des études sur la langue et l'écriture de ces divers documents, sans compter l'étude magistrale, par Z. Gulásci (p. 245-267), du sceau de Mani conservé au Cabinet des médailles de la Bibliothèque Nationale de France.

Le volume de L. Clark, *Uyghur Manichaeen Texts. Texts, Translations, Commentary*, vol. II : *Liturgical Texts* (C.F.M., Series Turcica, II), Turnhout 2013, offre une nouvelle édition du célèbre formulaire ouïghour de confession des péchés pour les auditeurs manichéens, le *Xwāstwānīft*, à partir des trois principaux codex (Londres, Saint-Petersbourg et Berlin) et de nombreux fragments. Nous avons pu décrire brièvement le contenu de ce formulaire qui donne un aperçu des entités du panthéon manichéen en lien avec les listes de commandements de l'ascèse manichéenne. Le volume comporte aussi une série d'autres formulaires de confession des péchés, ainsi que des hymnes liturgiques et des prières, dont nous avons choisi quelques exemples : a) l'« hymne à l'Aurore et aux quatre dieux souverains » (c'est-à-dire les quatre éléments qui définissent l'entité suprême des manichéens : Dieu – Lumière – Puissance – Sagesse), p. 194-200 ; b) l'« Hymne aux douze souverainetés après le repas sacré », p. 211-215, que l'on peut comparer à la « Célébration des douze heures de lumière » dans l'hymnaire chinois, col. 165-167 ; c) l'« Hymne à la Voix primordiale », p. 224-225, que l'on peut aussi comparer à l'hymnaire chinois, col. 173-175 ; et enfin d) une Prière à Jésus,

p. 344-348, dont l'identité est à distinguer de l'Âme vivante mentionnée dans le texte (recto, l. 5-10 et verso l. 5-9).

La dernière séance du semestre a porté sur le nouveau volume de D. Durkin-Meisterernst, *Miscellaneous Hymns, Middle Persian and Parthian Hymns in the Turfan Collection* (Berliner Turfantexte [= BTT], XXXI), Turnhout 2014, 442 p. et 12 planches. Depuis son dictionnaire des textes manichéens en moyen-perse et parthe (CFM, III, 1) en 2004, D. Durkin-Meisterernst a publié un volume d'hymnes avec E. Morano en 2010 (BTT, XXVII), le volume posthume de W. Sundermann, *Sermon sur l'Âme vivante* (BTT, XXX) en 2012, et maintenant ce nouveau volume d'hymnes diverses dont nous avons commenté une hymne à l'Homme primordial (M 708 + M 2854, BTT XXXI, p. 92-93) et l'Hymne au Dieu *Narisaf*, soit l'équivalent du Troisième Messager (M. 432 + M 468a, p. 54-59).

Le mardi 17 mars, Nathalie Requin nous a fait le plaisir d'offrir une contribution sur « Réflexes anti-manichéens dans l'exégèse augustinienne des Évangiles. L'exemple des *Quaestiones euangeliorum* », à partir de la thèse de doctorat EPHE qu'elle a soutenue en Sorbonne le 29 novembre 2014, « Étude de l'exégèse d'Augustin d'Hippone sur les évangiles de Matthieu et de Luc : traduction et commentaire des *Quaestionum euangeliorum libri duo* » (dir. M.-Y. Perrin). Cette séance a montré combien la connaissance directe des sources manichéennes permet de mieux cerner des traits de l'exégèse augustinienne. Nous avons profité de cette séance pour introduire à l'ouvrage posthume d'A. Böhlig, sa thèse restée inédite depuis 1947, *Die Bibel bei den Manichäer*, éd. P. Nagel et S. G. Richter (Nag Hammadi and Manichaean Studies [= NHMS], 80), Leyde 2013.

Avant les vacances de printemps, nous avons aussi introduit aux volumes de R. van Vliet et de M. Gorea. Le premier de R. Van Vliet, *Le manichéisme, Un christianisme de la liberté et de l'amour*, Laboissière-en-Thelle 2012, est une sorte d'introduction originale au manichéisme. C'est la traduction d'un ouvrage en allemand publié à Stuttgart en 2012 qui est la version remaniée d'une thèse hollandaise en 1994 (dir. P. A. Bos), souvent bien informée sur les sources du manichéisme. L'auteur ne cache pas son approche confessante en montrant l'actualité du manichéisme dans des tendances ésotériques contemporaines ; « le manichéisme est un courant chrétien qui a métamorphosé les courants pré-chrétiens » (p. 83) pour diffuser une religion d'amour autant avec François d'Assise qu'avec Rudolph Steiner. Mais il cherche aussi à montrer que la christologie manichéenne a été mal interprétée dans un sens docète depuis St. Augustin jusqu'à aujourd'hui, alors que les textes manichéens devraient être compris à partir de l'idée que le Christ avait pris une forme humaine véritable (cf. p. 181-211).

Le volume collectif édité par M. Gorea et M. Tardieu, *Autorité des auteurs antiques : entre anonymat, masque et authenticité*, Turnhout 2014 (coll. Homo religiosus, II, 13), émane d'un colloque sur l'autorité des auteurs antiques. Parmi les divers domaines abordés, M. Tardieu a montré comment la notion d'autorité prophétique de Mani repose sur l'existence d'un texte révélé par la figure du Jumeau céleste et antérieur à la manifestation historique du prophète (p. 137-151). Nous sommes revenu sur l'expression « corps de la vérité » (Irénée, *Adv. Haer.* I, 8, 1) dans l'exégèse biblique des gnostiques valentiniens (p. 203-212).

Le mardi 15 mai 2015, nous avons participé à l'hommage à l'EPHE rendu par plusieurs collègues partant à la retraite ; à partir d'un bouchon d'amphore tiré de la fouille manichéenne de Kellis, notre contribution, « Un ostrakon copte de Kellis "Graine de persil" : en hommage à Marcel Mauss », a porté sur les orientations de la direction d'études « Gnose et manichéisme » que nous avons occupée d'octobre 1991 à septembre 2015.

Le professeur Jason BeDuhn est venu donner deux conférences au Collège de France, le lundi 8 juin sur St. Augustin et le *Contra Faustum*, et le lundi 15 juin à propos de la recherche en cours sur les *Kephalaia* de Dublin. Il a aussi participé au Colloque organisé par Mihaela Timuş et Flavia Ruani sur la Controverse religieuse entre zoroastriens et manichéens (12-13 juin au Collège de France), où nous avons donné une communication sur l'usage du terme « dogma » dans les *Kephalaia* coptes.

III. Cours de master

Au premier semestre 2014-2015, le cours de master a été consacré à une **Introduction à la religion manichéenne**. Tout en rappelant les grandes étapes de la recherche sur les documents manichéens originaux, les premières séances ont commencé par une immersion dans la doctrine manichéenne grâce à une comparaison entre un psaume manichéen copte, le 25^e *Psaume des errants* ou *L'hymne à l'esprit de lumière* (éd. A. Villey, *Psaumes des errants*, Paris 1994, p. 118-119) et la présentation anti-manichéenne du traité d'Alexandre de Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani* (éd. A. Villey, Paris 1985). La vie du fondateur de la religion manichéenne, le prophète Mani, a été évoquée à partir du *Codex manichéen de Cologne* ; ses écrits et ceux de la patrologie manichéenne ont été présentés à partir de ce qu'on peut en reconstruire. La doctrine de la lutte entre un royaume de lumière et un royaume de ténèbres au cœur de la doctrine a pu être précisée avec l'*Hymne aux quatre grands jours* (éd. A. Villey, *Psaumes des errants*, p. 59-62) et avec la notice de Théodore bar Konai sur les manichéens. Plusieurs passages d'Augustin tirés du *De moribus* ou du *Contra Faustum* ainsi que le *Compendium manichéen chinois* ont servi à illustrer les commandements du manichéisme. Parmi les recherches en cours, des lettres manichéennes coptes ainsi que la fameuse *Prière des émanations* issue de la fouille de Kellis ont montré combien la découverte du manichéisme avance grâce à des textes inconnus jusqu'alors. De la même façon, des hymnes iraniens tirés des éditions de D. Durkin-Meisterernst, dans la collection des *Berliner Turfantexte* apportent un complément utile à qui s'intéresse à l'hymnologie manichéenne attestée en copte. Pour le domaine des études sur le manichéisme en Chine, l'*Hymnaire chinois* dont la traduction française de Lucie Rault est en cours de publication, ainsi que les découvertes récentes de peintures manichéennes d'origine chinoise donnent accès à un luxe de métaphores et de représentations imagées qui alimentent un courant de recherches en pleine expansion sur l'iconographie manichéenne. Pour l'étude du manichéisme, rien ne remplace l'accès aux sources directes, si

énigmatiques soient-elles, comme le sceau de Mani, conservé à la Bibliothèque nationale de France.

Au second semestre, l'heure de master a porté sur **les recherches gnostiques actuelles**. Après une présentation brève de la collection des documents coptes de Nag Hammadi, l'examen des *Trois Stèles de Seth* (Codex VII, 5) a permis d'envisager les procédures rituelles d'ascension de l'âme (cf. Plotin, *Traité* 38, 36) ; mais cela a ouvert un débat sur l'identité de la gnose dite « séthienne », à partir des thèses du volume de J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (BCNH, Études, 6), Québec 2001, et l'édition du Papyrus de Berlin 20915 par G. Schenke-Robinson, *Das Berliner 'Koptische Buch'* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [= CSCO], 610-611), Louvain 2004. Le 17 mars 2015, la publication toute récente du manuel d'introduction aux manuscrits orientaux d'A. Bausi (dir.), *Comparative Oriental Manuscripts Studies*, Hambourg 2014, a donné l'occasion de sonder comment sont traités actuellement les manuscrits coptes de Nag Hammadi, notamment avec les contributions de St. Emmel, P. Busi et H. Lundhaug.

Le court texte de *Noréa* (Codex IX, 2) a servi de point de départ à un regard sur les sources juives de la gnose, et particulièrement sur les sources de la figure de Sophia, traitée différemment par les gnostiques valentiniens (cf. J.-D. Dubois, « Visages de la Sagesse chez les gnostiques valentiniens », *Foi et Vie* 3 [2015], p. 53-66), par l'*Apocryphe de Jean* et par les sources hérésiologiques d'Irénée (*Contre les hérésies* I, 2 et 29). Le contenu du livre de J. Lahe, *Gnosis und Judentum* (NHMS 75), Leyde 2012, et les positions de Kl. Herrmann, « Jüdische Gnosis ? Dualismus und 'gnostische' Motive in der frühen jüdischen Mystik », dans C. Marksches et J. van Oort, *Zugänge zur Gnosis*, Louvain 2013, p. 43-90, ont été exposés et discutés. De ce même livre, la contribution de J. Halfwassen, « Gnosis als Pseudomorphose des Platonismus : Plotins Gnosiskritik », *Zugänge zur Gnosis*, Louvain 2013, p. 25-42, a dressé un panorama des questions que posent les historiens de la philosophie ancienne sur les textes gnostiques, à partir de la critique plotinienne des gnostiques ; on observe un certain décalage entre les références gnostiques des philosophes et les recherches en cours sur les textes coptes de Nag Hammadi. Au-delà des recherches de J. D. Turner déjà évoquées, et celles de J.-M. Narbonne (*Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leyde 2013), nous avons voulu encore donner l'exemple du traité *Zostrien* sur les rituels baptismaux de l'ascension de l'âme. Pour conclure ce parcours, nous avons présenté le dernier commentaire de l'*Évangile de Thomas* signé par S. Gathercole (*The Gospel of Thomas, Introduction and Commentary*, Leyde 2014 [Texts and Editions for NT Studies, 11]). En prenant l'exemple du *logion* 42, « Jésus a dit : Soyez passant ! », nous avons constaté l'érudition de S. Gathercole face à l'énorme bibliographie sur cet évangile apocryphe énigmatique, et en même temps sa difficulté à situer précisément le contexte théologique de pareil énoncé.

